

"Le mrzḥ est-il un banquet funéraire ? Études des sources épigraphiques et bibliques (Am. 6,7 et Ier. 16,5)"

Alavoine, Virginie

Abstract

Lors d'une recherche récente, nous nous sommes penchée sur l'étude du terme mrzḥ et de sa signification dans ses diverses attestations. Nous fûmes ainsi frappée par l'interprétation funéraire souvent proposée, dans des contextes d'apparition variés, et par les arguments avancés pour défendre cette interprétation. Dans un premier temps, l'article propose de reprendre les attestations épigraphiques du vocable mrzḥ et, à partir du matériel ainsi recueilli, de revoir la signification du mot dans ses différents contextes d'apparition. Ensuite, nous examinerons les versets bibliques de Am. 6, 1-7 et, particulièrement, de Ier. 16, 1-9, dont l'interprétation funéraire est communément admise. Par un retour strict aux textes épigraphiques et littéraires, nos objectifs sont ainsi de préciser ce que le terme mrzḥ désigne dans ces diverses sources et d'examiner ensuite les interprétations du vocable fournies par les auteurs modernes, leur fondement et leur légitimité...

Document type : *Article de périodique (Journal article)*

Référence bibliographique

Alavoine, Virginie. *Le mrzḥ est-il un banquet funéraire ? Études des sources épigraphiques et bibliques (Am. 6,7 et Ier. 16,5)*. In: *Le muséon : revue d'études orientales*, Vol. 113, no.1-2, p. 1-23 (2000)

DOI : 10.2143/MUS.113.1.519466

LE *MRZH* EST-IL UN BANQUET FUNÉRAIRE?
ÉTUDE DES SOURCES ÉPIGRAPHIQUES ET BIBLIQUES
(*AM.* 6, 7 ET *IER.* 16, 5)

Lors d'une recherche récente, nous nous sommes penchée sur l'étude du terme *mrzh* et de sa signification dans ses diverses attestations¹. Nous fûmes ainsi frappée par l'interprétation funéraire souvent proposée, dans des contextes d'apparition variés, et par les arguments avancés pour défendre cette interprétation. Dans un premier temps, l'article propose de reprendre les attestations épigraphiques du vocable *mrzh* et, à partir du matériel ainsi recueilli, de revoir la signification du mot dans ses différents contextes d'apparition². Ensuite, nous examinerons les versets bibliques de *Am.* 6, 1-7 et, particulièrement, de *Ier.* 16, 1-9, dont l'interprétation funéraire est communément admise.

Par un retour strict aux textes épigraphiques et littéraires, nos objectifs sont ainsi de préciser ce que le terme *mrzh* désigne dans ces diverses sources et d'examiner ensuite les interprétations du vocable fournies par les auteurs modernes, leur fondement et leur légitimité.

Les attestations épigraphiques

Au ^{xiv}^e s. av. J.-C., le terme *mrzh* apparaît à Ras Shamra-Ugarit dans des inscriptions alphabétiques (ugaritiques) et syllabiques (akkadiennes)³. Au total, sept attestations dans des textes officiels et trois dans des récits mythiques, dont une, très peu assurée, sur laquelle nous revenons.

¹ ALA VOINE V., *Le mrzh du II^e millénaire av. J.-C. au VI^e siècle ap. J.-C. Corpus des inscriptions. Analyse philologique et historique*. Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de licenciée en histoire et philologie orientales, Institut orientaliste, Louvain-la-Neuve, septembre 1997, dirigé par le professeur R. Lebrun.

² Nous ne reprenons pas les attestations du mot *mrzh* dans le monde phénico-punique au sens où celles-ci nous apportent peu d'éléments nouveaux pour la compréhension de ce que le terme *mrzh* y désigne. D'autre part, ces inscriptions ne sont pas au cœur du débat concernant l'interprétation funéraire de ce vocable. Pour un bref aperçu, voir LIPINSKI 1992, p. 275. Par ailleurs, ajoutons que l'objectif de cet article n'étant pas l'étude exhaustive du mot *mrzh*, nous nous sommes penchée essentiellement sur les diverses attestations qui sont reprises de façon récurrente par les auteurs, dans le débat à propos de la connotation funéraire de ce mot.

³ Les inscriptions alphabétiques sont: KTU 1.1; KTU 1.21; KTU 3.9; KTU 4.399; KTU 4.642; KTU 1.114. Toutefois, le mot est largement restitué dans KTU 1.1 alors que dans KTU 1.21, c'est le vocable *mrz'y* qui se lit. Les inscriptions syllabiques sont: RS 14.16, RS 15.088, RS 15.70, RS 18.001.

Les documents légaux constituent donc les trois quarts des textes d'Ugarit comportant le mot *mrzḥ*. Dans ces tablettes, le *mrzḥ* apparaît simplement comme une association, composée d'un certain nombre de membres. Ceux-ci sont appelés *mt mrzḥ* (KTU 3.9: 13) ou *bn mrzḥ* (KTU 4.399: 8) en ugaritique et, LU^{mes} *ma-ar-zi-ḥi* (RS 14.16: 3) ou LU^{mes} *mar-ze/i/a-i* (RS 15.70: 4,7,10,15; RS 18.001: 7,10; RS 15.088: 4, 6) en akkadien. Soulignons que l'expression *bn mrzḥ* se retrouve plus d'un millénaire plus tard dans des inscriptions nabatéennes et palmyréniennes. Cette association est reconnue par l'autorité souveraine, qui intervient dans quelques décisions la concernant⁴. En effet, dans le document RS 15.088: 2-9, c'est Niqmepa, roi d'Ugarit, explicitement nommé, qui «a fourni la maison des hommes du *mar-za-u* et l'a donnée aux hommes du *mar-za-u* et à leurs fils, pour toujours». Le contenu de l'inscription consiste dès lors en la concession royale d'une maison aux membres du *mar-za-u*. En outre, le droit de propriété est préservé pour leurs fils, pour l'éternité⁵. Cela signifie-t-il que l'adhésion au *mrzḥ* est héréditaire? Ou faut-il envisager qu'à la mort d'un de ses membres, le patrimoine communautaire du *mrzḥ* risque d'être en partie partagé et ainsi possédé par des individus qui ne sont pas membres et qui ne souhaitent pas le devenir? J.C. McLaughlin s'interroge à ce propos et interprète alors *mârî-šu-nu* «leurs fils», comme une allusion aux membres suivants de la communauté plutôt qu'à la progéniture biologique de ses membres actuels⁶. Faut-il faire intervenir une telle subtilité de langage? Il est certes vrai que le terme *mâru* peut désigner les «membres d'un groupe professionnel, social ou religieux»⁷. Néanmoins, il semble que dans ce cas, *mâru* est directement suivi du mot désignant le groupe auquel il appartient. Or, dans le cas qui nous intéresse, nous lisons *mârî-šu-nu* «leurs fils» c'est-à-dire les fils des membres du *mrzḥ*, explicitement nommés LU^{mes} *mar-za-i*.

La décision décrite ci-dessus est bien sûr entérinée par le «sceau du grand roi», de même que l'acte officiel de RS 15.70. Ce dernier document fait lui aussi allusion à la «maison des hommes du *mar-ze-u*». Dans ce cas, le roi n'intervient pas directement, mais l'acte est posé «devant Ammištamru, fils de Niqmepa, roi d'Ugarit». L'intendant, peut-être un officier royal, a procédé à un transfert de propriété: «il a pris la mai-

⁴ RS 15.088; RS 15.70; RS 18.001.

⁵ RS 15.088: 9-10: «Personne, de leurs mains, ne la prendra».

⁶ McLAUGHLIN 1991, p. 266: «I would suggest that *mârî^m —šu-nu* does not refer to their biological progeny, but rather to subsequent members of the association».

⁷ VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, II, Wiesbaden, 1972, p. 615ss.: par exemple, *mâr bît tuppîn*; I.J. GELB, B. LANDSBERGER (et al.), *The Assyrian Dictionary*, Chicago, p. 314: par exemple, *mâr abulli*, *mâr bîti*, *mâr ikkari*, *mâr ekalli*.

son des hommes du *mar-ze-u* de Šatrana et leur a donné la maison de Ibramuzi». Le document stipule que «dans l'avenir, personne ne prendra la maison de Ibramuzi des mains des hommes du *mar-ze-u* de Šatrana et des mains de leurs fils, pour toujours». À nouveau, le droit de propriété est octroyé pour la pérennité. Par ailleurs, la nécessité d'indemniser le *mrzh* pour l'aliénation de sa propriété accredit l'hypothèse de l'importance sociale et politique de ce dernier⁸.

D'autre part, la possession de biens-fonds confère assurément au *mrzh* un certain statut économique. D'après les textes, le *mrzh* possède, en effet, des biens immeubles, constitués généralement d'une maison (*bt*, *byt*)⁹ et de domaines agricoles, terrains (*šd*)¹⁰ ou vignobles (*šd krm*, *eqil iskarâni*)¹¹. Outre les deux textes examinés précédemment, la possession d'une maison est aussi mentionnée dans KTU 3.9. Ce document évoque l'établissement d'un *mrzh* dans la maison de Šamûmânu¹². Ce dernier semble donner sa maison en location, en plus d'un entrepôt, à moins que celui-ci ne soit une pièce même de sa demeure¹³. Le contrat stipule, devant témoins, les sommes monétaires dues en cas de rupture de l'accord, respectivement par Šamûmânu et par les *mt mrzh*¹⁴. Un autre texte, RS 18.001, scellé du sceau de Padiya, roi de Siyannu, paraît résoudre un conflit territorial entre Ari et Siyannu, «à propos des terres de vignobles de l'Ištar hourrite qui (sont) à Šuksi»¹⁵: «la terre de vignoble de l'Ištar

⁸ McLAUGHLIN 1991, p. 267: si l'on considère que le *mrzh* mentionné dans RS 15.088 et RS 15.70 est le même, cette nécessité de remboursement peut résulter du décret RS 15.088, dans lequel le roi affirme l'inaliénation de la maison du *mrzh*.

⁹ KTU 3.9; RS 15.088; RS 15.70.

¹⁰ KTU 4.399.

¹¹ KTU 4.642; RS 18.001.

¹² Les auteurs se querellent toutefois à propos de l'interprétation de ce texte. Pour les uns, il s'agit d'un contrat établissant le *mrzh* et fixant les droits et devoirs des parties impliquées, tandis que pour d'autres, c'est un procès juridique entre les mêmes parties. Cette dernière hypothèse se fonde sur l'interprétation verbale de *rb* < *ryb* «accuser quelqu'un, intenter un procès». Pourtant, il n'y a pas d'indice dans le texte requérant une identification de ce dernier comme procès. Par ailleurs, l'introduction de la tablette semble, au contraire, signifier clairement que l'objet central du texte est l'établissement du *mrzh* dans la maison de Šamûmânu et non pas une controverse juridique. FRIEDMAN 1979-1980, p. 197-198; LEWIS 1989, p. 82; McLAUGHLIN 1991, p. 270.

¹³ KTU 3.9: 1-6: «*mrzh* qu'a établi Šamûmânu dans sa maison. J'ai fourni l' / notre entrepôt pour vous / eux».

¹⁴ KTU 3.9: 6-10: «et si je vous chasse de ma maison, cinquante (sicles) d'argent je payerai» et 12-17: «Que ne se lève pas un homme du *mrzh* et qu'il ne dise pas à Šamûmânu: «donne l'argent, un sicle, que tu as» deux sicles, il payera».

¹⁵ Les mots *Ari* et *Siyannu* sont chacun précédés du déterminatif de ville. La capitale *Siyannu* correspond au grand *Tell Siyânû*, à 7 km à l'est de la ville côtière de *Gebelê*. *Ari* est une ville commerciale importante et, en toute probabilité, portuaire. Elle est limitrophe de *Šuksi*, une enclave de *Siyannu*, dont le nom survit dans *Tell Sûkâs*. On situe *Ari* à 'Arab el-Muk, à 4,5 km au sud de *Tell Sûkâs*, où des niveaux d'occupation du Bronze Récent ont été reconnus par la mission archéologique danoise. ASTOUR 1995, p. 63-64.

hourrite (est répartie) entre les hommes du *mar-zi-u* de Ari et entre les hommes du *mar-zi-u* de Siyannu. L'un à l'égard de l'autre ne transgressera pas». Le texte nous apprend ainsi indirectement que le *mrzḥ* possède des vignobles, puisque la répartition de ceux-ci constitue l'objet du contrat. En outre, notons que chaque *mrzḥ* évoqué appartient respectivement à une ville distincte du royaume d'Ugarit. Cela signifie-t-il qu'il n'existe qu'un seul et unique *mrzḥ* par ville? Ou les villes citées sont-elles si petites qu'elles n'avaient respectivement chacune qu'un *mrzḥ*¹⁶? La mention de vignobles *šd krm* se rencontre également dans un autre document, malheureusement si lacunaire qu'il est impossible d'établir de manière certaine le lien entre ces derniers et le *mrzḥ* (KTU 4.642). On invoque pourtant régulièrement un rapport de propriété¹⁷. Enfin, selon d'autres tablettes, le *mrzḥ* possède aussi des champs *šd*, sans plus de précisions. Ainsi, l'inscription KTU 4.399 consiste vraisemblablement en un registre de champs et peut-être en une énumération de leurs fruits, désignés métaphoriquement par le vocable *šir* «chair»¹⁸. Il y est aussi fait allusion à des oliviers «*zt*». La tablette RS 14.16 mentionne également des champs, mais le manque de contexte substantiel empêche toute déduction concernant les domaines signalés.

À l'appui de l'importance économique et sociale du *mrzḥ*, nous pouvons aussi rappeler son implication dans des accords contractuels nécessitant de nombreux témoins¹⁹ ou comportant des sommes monétaires relativement élevées²⁰. Šamûmânu loue sa maison au *mrzḥ* et remboursera 50 sicles d'argent en cas d'expulsion (KTU 3.9: 6-10)²¹. Dans RS 14.16:14, il est fait référence à la somme considérable de 1000 sicles d'argent, mais l'état très fragmentaire de la tablette empêche toute interprétation au sujet de ce montant et de son lien avec le *mrzḥ*. De plus, dans cette dernière inscription, on compte au moins quatorze témoins, mentionnés par leur nom, suivi de leur patronyme.

Finalement, dans quelques textes officiels d'Ugarit, le patronage occasionnel du *mrzḥ* par une divinité semble lui conférer une connotation re-

¹⁶ Alternative proposée par LEWIS 1989, p. 84. Selon McLaughlin, cette tablette nous apprend simplement que le *mrzḥ* pouvait être rattaché à un lieu géographique particulier et que plusieurs pouvaient coexister à proximité relative l'un de l'autre; McLAUGHLIN 1991, p. 267.

¹⁷ EISSFELDT 1966, p. 175; EISSFELDT 1969, p. 192; McLAUGHLIN 1991, p. 268-269.

¹⁸ McLAUGHLIN 1991, p. 268, n. 21.

¹⁹ RS 14.16.

²⁰ LEWIS 1989, p. 83; McLAUGHLIN 1991, p. 266.

²¹ Contrairement à P.D. Miller, qui considère comme négligeable la somme de 50 sicles, J.C. McLaughlin souligne qu'un tel montant permet l'acquisition de cinq à dix taureaux ou de septante-cinq moutons. MILLER 1971, p. 40; McLAUGHLIN 1991, p. 280, n. 118.

ligieuse. En effet, le terme *mrzh* est alors directement suivi d'un nom divin. C'est le cas pour les tablettes KTU 4.642 et RS 15.70. Dans la première, le vocable est suivi chaque fois d'un mot fragmentaire, commençant par 'n. O. Eissfeldt le restaura en 'nt, nom de la divinité 'Anat. Sa proposition est aujourd'hui largement acceptée²². La seconde tablette mentionne les hommes du *mar-ze-u* de Šatrana, divinité mésopotamienne²³. Quant à RS 18.001, les terres réparties entre les hommes de deux *mar-zi-u* distincts sont celles de l'Ištar hourrite, c'est-à-dire de Šauška, mais il n'est pas dit explicitement que le *mrzh* est celui de Ištar. Pourtant, ces quelques allusions à une divinité, qui paraît de la sorte étroitement liée au *mrzh*, ne nous éclairent pas sur ce que cela implique en réalité.

Après ce bref aperçu, nous pouvons affirmer que les textes officiels d'Ugarit, qui régissent des accords économiques ou juridiques, ne contiennent aucune connotation funéraire, c'est-à-dire aucun élément qui permette d'établir un lien défini entre le *mrzh* et le culte des morts.

Ce sont les documents religieux qui servent habituellement à appuyer la thèse funéraire. En réalité, le mot *mrzh* ne figure clairement que dans un seul texte mythique. En effet, dans KTU 1.114, on peut lire sans hésitation: «l ytb bmrzh: El s'assoie dans son *mrzh*». Par contre, dans les deux autres textes religieux concernés, soit on ne déchiffre que le m[...] (KTU 1.1); soit on lit *mrz'y*, vocable souvent jugé équivalent à *mrzhy* «mon *mrzh*» (KTU 1.21)²⁴. Selon nous, cette dernière attestation soulève trois problèmes majeurs. Le texte qui contient le mot *mrz'y* est largement corrompu. La variante orthographique, c'est-à-dire la transformation du *hêt* en 'ayin, pose un réel problème de linguistique comparée. D'un point de vue contextuel, rien ne permet d'affirmer que l'inscription mentionne un *mrzh*. D'abord, nous observons que *mrz'y* apparaît dans ce document chaque fois après une lacune textuelle²⁵. Il nous est donc impossible de certifier que *mrz'y* constitue un mot dans sa totalité et non pas la terminaison d'un terme plus long, dans ce cas, lacunaire. Par ailleurs, l'état très fragmentaire de la tablette nous laisse perplexe quant

²² Dans KTU², 'nt est d'ailleurs restauré dans les cinq occurrences.

²³ Ce dieu étranger à Ugarit est d'origine inconnue, peut-être élamite; PARDEE 1988, p. 56.

²⁴ Nous ne pouvons citer ici tous les auteurs qui ont intégré le mot *mrz'* à leur discussion à propos du *mrzh*. Toutefois, notons que ceux-ci sont nombreux et qu'ils ont affirmé leur opinion parfois récemment, comme VAN DER TOORN 1991, p. 54, n. 43: «(...) I consider it virtually certain that the two terms are variants». Voir aussi, par exemple: BRYAN 1973, p. 140ss.; CAQUOT, SZNYCER, HERDNER 1974, p. 462; DE MOOR 1987, p. 266, n. 265.

²⁵ Le terme apparaît au début des lignes 1 et 5 et est parfois restitué au début de la ligne 9, entre autre par VIROLLEAUD 1941, p. 8.

à son contenu et à sa signification: il s'agit apparemment d'une convocation répétée aux *rpm*, sans aucune autre précision²⁶. Ensuite, comment expliquer l'alternance consonantique *hêt* — 'ayin en ugaritique alphabétique? Pour expliquer celle-ci, certains auteurs font appel aux variantes orthographiques constatées en akkadien²⁷. En effet, sans compter l'alternance vocalique observée, les inscriptions syllabiques d'Ugarit fournissent deux orthographes principales du vocable: *ma-ar-zi-ḥu* et *mar-za/el i-u*, qui se distinguent par la présence ou non d'un *hêt*, comme dernière consonne. Ces auteurs font alors correspondre l'orthographe *ma-ar-zi-ḥu* à l'alphabétique *mrzḥ* et la forme *marza/el i-u* à *mrz'*. Pourtant, il n'y a pas lieu de passer par une forme intermédiaire avec 'ayin pour comprendre l'existence de la forme akkadienne *marze/i/a-u*. En effet, le *hêt*, comme le 'ayin, est une pharyngale fricative. Ce groupe de consonnes est précisément réduit à rien ou à 'aleph en akkadien, sous l'influence du sumérien, qui ne possède pas les consonnes de ce type²⁸. Il est dès lors logique que le vocable *mrzḥ* puisse aussi se transcrire *mar-zi/e/a-u* en akkadien, avec le *hêt* réduit à rien selon la règle énoncée ci-dessus²⁹. En

²⁶ Cfr KTU 1.21: 1-4 et 9-12: «... venez dans ma maison, (*rpim*) [... dans] ma maison, je vous appelle, je (vous) convoque, [... dans] mon palais, après lui, *rpum*, [hâtez-vous après] lui, hâtez-vous, Ô dieux».

²⁷ GREENFIELD 1976, p. 452: «It should be noted here that at Ugarit we find in the akkadian texts both *marziḥ* and *marze'* matching the ugaritic *mrzḥ* and *mrz'*. This, as well as other considerations raise the possibility that *mrzḥ* is a loanword from another language, in all likelihood a non semitic one». DE TARRAGON 1980, p. 145: «À Ugarit, les textes profanes en akkadien en parlent sous deux orthographes correspondant à l'alphabétique *mrzḥ* / *mrz'* (...)». Contrairement à ces derniers, voir cependant DIJKSTRA 1988, p. 44: «*mrz'* is often connected with ugaritic *mrzḥ*, hebrew *marzêaḥ* etc. but the variable ugaritic-akkadian spelling cannot support sufficiently the identity of *mrz'* and *mrzḥ*» et PARDEE 1988, p. 176-177, n. 48: «Malgré l'opinion commune que le mot *mrz'* est une variante de *mrzḥ*, les textes mêmes des *Rapa'ûma* sont trop lacunaires pour en fournir la preuve et il manque toujours un indice provenant d'une autre source pour appuyer cette hypothèse. Le système d'écriture suméro-akkadien est trop ambigu pour que la notation *mar-ze-i* puisse constituer une preuve formelle que *mrz'* soit l'équivalent de *mrzḥ* (...). Même si l'identité entre *mrz'* et *mrzḥ* était prouvée, les textes des *Rapa'ûma*, où on voit ces derniers se rendre au *mrz'*, ne prouveraient pas un rapport spécial des *Rapa'ûma* avec le *mrz'* / *mrzḥ*, car n'importe quelle divinité peut s'y rendre comme l'indique le texte».

²⁸ MOSCATI 1964, p. 41; LIPINSKI 1997, p. 144.

²⁹ Notons que la différence consonantique ainsi que l'alternance vocalique constatées dans l'écriture du vocable en syllabique akkadien laissent penser que le substantif *mrzḥ* est un mot d'emprunt en akkadien. À l'instar de BRYAN 1973, p. 152, nous pensons que les diverses transcriptions akkadiennes reflètent probablement le manque de conventions strictes concernant l'orthographe des mots d'emprunt, autres que les noms propres, en akkadien. Après avoir constaté la diversité des formes à la fois en akkadien et en ugaritique, J.C. Greenfield ajoute que celles-ci se retrouvent sans aucune raison manifeste à leur variante et que cela, ainsi que d'autres considérations, augmente la possibilité que *mrzḥ* soit un mot d'emprunt à une autre langue, non sémitique; GREENFIELD 1976, p. 452, n. 6-7; AVIGAD, GREENFIELD 1982, p. 125, n. 32. Si cette dernière hypothèse s'appuie en

outre, l'explication de la transformation consonantique est fondée sur un principe de sonorisation intervocalique du *hêt* en '*ayin*', proposé par W.R. Garr et repris par J. Huehnergard³⁰. Ce principe énonce la sonorisation du *hêt* en ['*ayin*] en ugaritique, discernable dans les transcriptions syllabiques, puisque le [h] est normalement écrit avec un signe *H*, alors que le ['] ne l'est pas. Si la proposition est évidemment séduisante, le seul exemple qui illustre la règle énoncée est malheureusement le cas précis que nous étudions³¹. Enfin, si l'on examine le contenu du texte, peut-on éventuellement y reconnaître des similitudes lexicales ou contextuelles avec le seul document religieux où le terme *mrzh* est clairement attesté (KTU 1.114)? D'un point de vue lexical, il apparaît certes que certains mots utilisés ici se retrouvent aussi dans KTU 1.114. On y lit également les termes *bt* «maison», *hkl* «palais», *sh* «appeler». Cependant, une ressemblance de contexte est plus difficile à déceler. En général, cette tablette est regroupée avec deux autres (KTU 1.20 et 1.22), sous le titre de «Poème des Rephaïm»³². Cet ensemble est ensuite associé à la légende d'Aqhat³³. C'est alors qu'intervient l'interprétation funéraire du *mrzh* à partir du texte KTU 1.21. Celle-ci se fonde essentiellement sur deux éléments: les occurrences du mot *rpum* et, précisément, le rattachement de cette tablette aux KTU 1.20 et 1.22, elles-mêmes reliées à l'histoire d'Aqhat (KTU 1.17-1.19). Pourtant, le rôle des *rpum* dans les textes d'Ugarit est longuement débattu. Leur identification comme divinités, comme humains déifiés ou comme ombres des morts semble toujours discutée³⁴. Nous notons à ce propos que le mot *mrzh* est parfois utilisé justement pour argumenter du caractère funéraire des *rpum*. Inversement, on affirme la spécificité funéraire des *rpum* pour l'appliquer

partie sur la difficulté de trouver une racine sémitique au vocable, elle ne démontre pourtant pas l'origine non sémitique du mot qui, à notre connaissance, n'est jamais attesté dans des textes non sémitiques, hourrites ou autres, hormis dans une glose ugaritique d'un texte hourrite; voir XELLA 1981, p. 331 et WATSON 1995, p. 538. Ce dernier reprend *mrznn* comme glose de *mrzh* chez les Hourrites; contra KTU², qui lit *ilm rznn* et non *mrznn*. Par ailleurs, les éventuelles attestations plus anciennes du vocable proviennent d'Ebla et d'Emar; voir e.a. ARCHI 1985, p. 31; EZARD 1981, p. 21; VAN DER TOORN 1991, p. 54, p. 63, n. 77; ARNAUD 1986, p. 422-424. Dans un article parvenu récemment à notre connaissance, D. Pardee arrive aux mêmes conclusions que nous en ce qui concerne les deux orthographes observées en akkadien. Selon lui, bien que l'ugaritique /h/ soit régulièrement représenté par un {h} dans l'écriture akkadienne, une variation dans cette pratique paraît plus probable que l'existence de deux racines différentes: PARDEE 1996, p. 278, n. 6.

³⁰ GARR 1986, p. 47; HUEHNERGARD 1987, p. 178.

³¹ GARR 1986, p. 47.

³² CAQUOT, SZNYCER, HERDNER 1974, p. 461.

³³ VIROLLEAUD 1941, p. 1-30.

³⁴ Récemment encore, à ce sujet, J.N. Ford intitule de façon significative son article: *The Living Rephaim of Ugarit: quick or defunct?*, FORD 1992.

au *mrzḥ*. Ceci semble d'autant plus fondé que le texte KTU 1.21 n'est pas considéré comme une entité indépendante mais rattaché à d'autres tablettes, qui permettent de comprendre l'histoire relatée comme celle de Danel, qui invite les *rpum* au *mrz'*, c'est-à-dire au banquet funèbre en l'honneur de son fils mort, Aqhat³⁵. Cette explication pose pourtant deux problèmes majeurs. À la ligne 8, El apparaît comme locuteur. Or, si c'est El qui invite les *rpum*, le *mrz'* n'est plus nécessairement un festin funéraire³⁶. D'autre part, la présence de Danel peut être complètement sans rapport avec la légende d'Aqhat. Sans une telle connexion, les *rpum* sont-ils un fondement suffisant pour l'interprétation funéraire du *mrzḥ*?

Un autre document religieux mentionne explicitement un *mrzḥ* (KTU 1.114). Il décrit le dieu El au banquet ainsi que d'autres divinités, qui y ont été conviées. El est assis dans son *mrzḥ*. Il boit du vin jusqu'à satiété, du vin *trt* jusqu'à l'ivresse, si bien qu'il ne peut plus se déplacer sans aide et qu'il s'effondre dans ses propres déjections. La fin du texte donne apparemment un remède contre la défaillance alcoolique³⁷. De prime abord, rien, dans ce texte, n'associe manifestement le *mrzḥ* au culte des morts. Pourtant, certains ont défendu avec acharnement le caractère funèbre du *mrzḥ*, également sur la base de ce récit mythique. Le plus grand défenseur de cette théorie est M.H. Pope, qui s'efforce courageusement de deviner dans KTU 1.114 des indices de la connotation funéraire du vocable *mrzḥ*³⁸. Il apparente ainsi le terme *sd* à un mot d'araméen rabbinique désignant un plat du repas funéraire³⁹. Par ailleurs, la mention du chien *klb* doit être interprétée selon lui à la lumière du rôle canin dans les rites funéraires de certaines civilisations⁴⁰. En outre, les

³⁵ POPE 1972, p. 192; POPE 1977, p. 219; POPE 1979-1980, p. 142; LEWIS 1989, p. 86-87.

³⁶ McLAUGHLIN 1991, p. 275ss., démontre à l'appui des textes, que les tablettes KTU 1.20 et 1.21 ont des locuteurs différents. Dans KTU 1.21, c'est El qui convoque et non pas Danel. Dès lors, cela jette un doute sérieux sur le lien entre le rôle de Danel en 1.20 et le *mrz'* en 1.21, lien sans lequel il n'y a plus aucune raison d'associer les deux tablettes à l'histoire d'Aqhat.

³⁷ D. Pardee qualifie ce document, parmi les textes paramythologiques, de mythe «occasionnel» destiné à garantir l'efficacité de cette recette. PARDEE 1988, p. 74.

³⁸ POPE 1972, p. 175ss.; POPE 1979-1980, p. 143; POPE 1981, p. 177ss.

³⁹ À propos des termes *sd* et *msd*, voir l'exposé très détaillé de PARDEE 1988, p. 23ss. Les vers 1-2 racontent que «El abat dans sa maison du gibier, de la proie au cœur de son palais».

⁴⁰ Voir particulièrement POPE 1972, p. 183ss. M.H. Pope pense principalement au rôle funéraire que joue le chien dans des rites religieux hittites, dans la Veda, en Perse, dans certaines références rabbiniques et même chez les premiers chrétiens. En réalité, le texte dit (l. 2-6): «Les dieux mangent et ils boivent; ils boivent du vin à satiété, du vin-*trt* jusqu'à l'ivresse. Yarihu (se) prépare sa coupe; comme un chien il (la) remplit sous les tables», d'après la traduction de PARDEE 1988, p. 35. À propos du rôle de chien joué par Yarihu dans ce texte, voir *Ibid.*, p. 39ss.

«coups de bâton» lui rappellent une coutume semblable, qui sert à éloigner les esprits des morts, chez les Lapons de Russie ou dans des tribus de Nouvelle Guinée⁴¹. Ces divers éléments lui servent à étayer l'hypothèse selon laquelle le *mrzh* se rattache au culte des morts. Nous constatons pourtant que les affirmations de M.H. Pope manquent d'un fondement contextuel solide puisque la plupart des éléments qu'il propose sont sans support réel dans le texte⁴². Primo, il n'y a aucune garantie que le terme *sd*, en ugaritique, ait le même sens qu'un mot apparenté plus de mille ans plus tard. M.H. Pope admet lui-même que la racine apparaît souvent à Ugarit avec le sens de «chasser, errer»⁴³. Le mot est compréhensible comme une simple référence à un type de viande ou de plat. Secundo, comme le déclare C.E. L'heureux à propos de l'impressionnant éventail de données comparatives liant le chien au culte des morts: «Tout le matériel comparatif du monde ne prouve pas en lui-même que ce chien spécifique est associé aux rites funéraires»⁴⁴. Par ailleurs, les remarques de M.H. Pope sont d'autant moins pertinentes que le texte mentionne le chien dans une comparaison, où le dieu Yarihu se comporte *km klb* «comme un chien» (l. 5)⁴⁵. Il s'agirait d'une insulte métaphorique⁴⁶. Tertio, l'interprétation de M.H. Pope concernant les «coups destinés à chasser les esprits» s'appuie vraisemblablement, comme le relève J.L. McLaughlin, sur une mauvaise compréhension du texte, et plus précisément des mots *yqtqt* (l. 5) et *ylmn* (l. 7)⁴⁷. En outre, les comparaisons données à l'appui de son explication proviennent de Nouvelle Guinée et de Russie! L'erreur méthodologique de M.H. Pope réside en sa volonté de projeter dans le texte, selon un procédé de rétrospection, des «preuves» issues d'un matériel chronologiquement postérieur et de pratiques géographiquement disparates⁴⁸. La documentation par des phé-

⁴¹ L. 6-8: «Le dieu qui le connaît lui offre de la nourriture; tandis que celui qui ne le connaît pas le frappe d'un bâton sous la table»; traduction de PARDEE 1988, p. 44. POPE 1972, p. 180-181.

⁴² McLAUGHLIN 1991, p. 277.

⁴³ POPE 1972, p. 175.

⁴⁴ L'HEUREUX 1979, p. 211; cité également par LEWIS 1989, p. 85 et McLAUGHLIN 1991, p. 277.

⁴⁵ PARDEE 1988, p. 41: «Si c'était la réalité qu'on évoquait, pourquoi n'a-t-on pas parlé tout simplement du chien?».

⁴⁶ McLAUGHLIN 1991, p. 277. Selon PARDEE 1988, p. 42, la raison littéraire de l'apparition du chien est claire, car le chien fournit un élément du remède indiqué à la fin du texte (l. 29-30). Une des techniques de composition des textes paramythologiques est la reprise d'un mot de la première partie du texte dans la partie pratique. Ici, le mot clé est justement ce mot *klb*. Ce qui reste toutefois énigmatique, c'est l'explication de ce déguisement de Yarihu, qui va, selon lui, au-delà d'un appel à l'humour seul; PARDEE 1988, p. 41-42.

⁴⁷ McLAUGHLIN 1991, p. 277-279.

⁴⁸ Voir l'excellente critique méthodologique fournie par McLAUGHLIN 1991, p. 271.

nomènes parallèles prime ainsi sur l'analyse philologique du texte. Comme McLaughlin, nous pensons que la seule allusion claire à la mort dans KTU 1.114 apparaît à la ligne 21, dans la formule *km mt* «comme mort»: cette expression comparative n'établit probablement pas plus de connexion avec le culte des morts que l'expression française «être ivre mort»⁴⁹. Le texte mythologique KTU 1.114 nous décrit simplement ce qui se passe dans le *mrzḥ* divin de El. Il nous dépeint la divinité s'enivrant en compagnie d'autres dieux. Comme le décalque entre le monde des hommes et le monde des dieux est une donnée constante dans les religions sémitiques anciennes, il semble correct de reconstituer les caractéristiques du *mrzḥ* terrestre à partir du texte mythologique⁵⁰. On peut alors imaginer qu'une des activités de prédilection du *mrzḥ* d'Ugarit est la consommation vinaire, parfois abusive. Ceci incite aussitôt à rapprocher ce document religieux des documents officiels qui, quelquefois, nous apprennent que le *mrzḥ* possède des vignobles⁵¹.

Dès lors, nous pensons qu'il n'existe aucun fondement à l'interprétation funéraire du *mrzḥ* à Ugarit. D'une part, dans le premier texte religieux étudié, ce n'est pas le terme *mrzḥ* qui est attesté mais *mrz'* et ce dernier n'est vraisemblablement pas une variante de *mrzḥ*, bien que cela soit généralement affirmé⁵². De plus, cette tablette (KTU 1.21) autorise une interprétation funéraire uniquement en vertu de son rattachement à d'autres textes, eux-mêmes subordonnés à la légende d'Aqhat, et en vertu du caractère funéraire des *rpum*, pourtant appelés *ilmym* «dieux» aux lignes 4 et 12 du même texte. D'autre part, le second document reli-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 280, n. 115, mentionne cette idée par comparaison à l'anglais «drunk as a dead man, to fall down dead-drunk». Au contraire, C.H. L'heureux, qui critique pourtant les arguments de M.H. Pope, admet que l'état de totale ébriété de El peut être compris comme une expérience-ersatz de mort, destinée à établir une communauté avec le défunt et créer l'impression que l'épreuve de la mort a été affrontée et vaincue: L'HEUREUX 1979, p. 211. De même, SPRONK 1986, p. 200, émet l'hypothèse que la description de El, ivre et effondré dans ses propres déchets corporels, doit être envisagée comme la description de l'état misérable du mort. Contra PARDEE 1988, p. 65, qui ajoute en outre l'argument selon lequel la défaillance de El ne peut pas jeter une lumière directe sur l'institution-*mrzḥ*, étant donné qu'elle intervient après son départ du *mrzḥ* d'après la structure du texte. Il remarque de plus que le texte se déroule de telle façon que le chien apparaît avant l'arrivée de El au *mrzḥ* et que les phrases qui évoquent le royaume des morts viennent après son départ du *mrzḥ*.

⁵⁰ C'est l'avis de EISSFELDT 1969, p. 193 et de MILLER 1971, p. 45, qui évoquent tous deux l'idée d'une «projection du *mrzḥ* du monde humain»; voir aussi DE TARRAGON 1980, p. 145-146; McLAUGHLIN 1991, p. 273-274 et PARDEE 1996, p. 278.

⁵¹ Certains commentateurs formulent même l'hypothèse que le *mrzḥ* produit son propre vin, voir LIVERANI 1983, p. 180 et HELTZER 1990, p. 124.

⁵² Voir par exemple GREENFIELD 1976, p. 452: «The possible relationship of the *mrzḥ* to a funerary cult is not entirely proven from the texts from Ugarit, but the possibility is enhanced by the occurrence of *mrz'*, the doublet of *mrzḥ*, in one of the so-called rephaim texts».

gieux ne fait absolument aucune allusion au culte des morts. Son interprétation funéraire repose uniquement sur la méthode d'analyse rétrospective de M.H. Pope, qui projette dans le texte des indices funéraires tirés de comparaisons et de parallèles. Les idées et la méthode de M.H. Pope furent, dès les années septante, largement critiquées. Pourtant, nous remarquons que même parmi ses détracteurs, certains n'osent pas affirmer le caractère essentiellement non funéraire du *mrzh* d'Ugarit. Ceux-là prennent pour argument le silence des textes: selon eux, si rien ne permet de conclure à l'aspect strictement funéraire du *mrzh*, rien n'autorise cependant à réfuter totalement la possibilité que le *mrzh* ait pu aussi être un banquet funèbre⁵³. Néanmoins, dans les textes d'Ugarit, légaux ou mythologiques, le *mrzh* apparaît comme une association, parfois rattachée à une ville ou à une divinité, reconnue par l'autorité souveraine, ayant des droits, possédant des biens immobiliers et se réunissant occasionnellement en banquet, arrosé de vin.

Le problème méthodologique décrit ci-dessus n'est pas l'apanage du seul M.H. Pope. B. Porten donne ainsi une interprétation totalement farfelue d'un ostracon d'Éléphantine, datant vraisemblablement du ^ve s. av. J.-C., qui mentionne un *mrzh*⁵⁴. Ce texte ne nous fournit pratiquement aucun renseignement. Il s'agit d'une lettre envoyée à Haggay par un expéditeur dont le nom et la fonction ne nous sont pas connus. Elle évoque la collecte de «l'argent du *mrzh*»⁵⁵. À l'instar de D.B. Bryan et C.H. L'heureux, nous estimons qu'il n'y a aucune raison de traduire ici le terme qui nous intéresse par «association funéraire» comme le propose B. Porten, d'autant plus que ce dernier ne fonde son interprétation sur aucun argument⁵⁶.

⁵³ Par exemple LEWIS 1989, p. 84: «Of course, there is nothing in any of these texts which would prevent a funerary interpretation. The texts are simply silent regarding the purpose of the *marzeah*». *Ibid.*, p. 94: «The evidence does not demonstrate that the *mrzh* can ever be dissociated from funerary ritual». McLAUGHLIN 1991, p. 275: «The legal documents neither affirm or deny an association of the *marzeah* with the cult of the dead, but are simply silent as to its precise purpose».

⁵⁴ PORTEN 1968, p. 184. L'inscription est publiée et commentée par BRYAN 1973, p. 168-169; GRELOT 1972, p. 371-373, n° 92; GREENFIELD 1976, p. 454; LIDZBARSKI 1915, p. 119-121; *R.E.S.*, III, p. 85-86, n° 1295.

⁵⁵ «À Haggay. J'ai parlé à Ašyna au sujet de l'argent du *mrzh*. Ainsi m'a-t-il parlé: «on ne l'a pas apporté. Maintenant, je le donnerai à Haggay ou à Ygdal». Rends-toi chez lui et qu'il vous le donne». Traduction de GRELOT 1972, p. 371ss.

⁵⁶ BRYAN 1973, p. 213; L'HEUREUX 1979, p. 208. B. Porten analyse toutes les attestations épigraphiques, bibliques et talmudiques du vocable *mrzh*. Tout en admettant qu'à Palmyre, par exemple, le *mrzh* est une association religieuse, il clôt son exposé par une interprétation funéraire, déduite selon lui «in the light of this study of the *marzeah*». PORTEN 1968, p. 184: «The Elephantine ostrakon may be interpreted something as follows: Ito was head of **funerary association**. A banquet in memory of a late member was to be held and Ito had spoken to Ashian about paying his share. Ashian replied that he would pay either to the scribe-treasurer Haggai or to one of the officials, Igdal. Ito was now writing to Haggai to be sure to collect the money from Ashian».

Un autre texte sert à étayer l'hypothèse funéraire du *mrzḥ*, cette fois encore au I^{er} millénaire av. J.-C. Il s'agit d'une inscription nabatéenne commémorative de Pétra, inscrite dans la paroi rocheuse à proximité de l'édifice «ed-Deir»⁵⁷. Elle mentionne le *mrzḥ* de 'bdt, le dieu. 'bdt n'est autre que le roi Obodas I^{er}, qui régna au début du I^{er} s. av. J.-C. Certains voient en la mention du *mrzḥ* d'un roi mort divinisé une allusion claire à un rite funéraire et en concluent que le *mrzḥ*, au I^{er} millénaire, est funéraire⁵⁸. Pourtant, cette inscription mentionne le souverain Obodas, mort certes, mais divinisé et explicitement qualifié de «dieu»⁵⁹. Le *mrzḥ* est donc dédié, selon nous, comme c'est aussi le cas à Ugarit, à un dieu. La particularité réside dans le fait qu'il s'agit dans ce cas d'un humain déifié⁶⁰.

Les plus nombreuses apparitions du vocable *mrzḥ* proviennent du site magnifique de Palmyre. Elles se lisent soit dans des inscriptions monumentales, soit dans des inscriptions sur tessères, jetons en terre cuite. À Palmyre, aussi bien d'un point de vue épigraphique qu'iconographique, nous pouvons établir de manière incontestable les liens existant entre le *mrzḥ* et le clergé, d'une part, et entre le *mrzḥ* et le banquet, d'autre part. En effet, l'épigraphie atteste l'existence d'un *mrzḥ* des prêtres de Bêl, dans l'expression *brbnwt mrzḥwth dy kmry dy bl* «lors de sa présidence du *mrzḥwt* des prêtres de Bêl»⁶¹. Par ailleurs, une tessère mentionne les *kmry' dy [bl]* tandis que sur l'autre face est cité le nom de *Hym 'tnwry*

⁵⁷ «(Que soient) commémorés 'bydw, fils de wqyh'l, et ses compagnons, *mrzḥ* de 'bdt, le dieu». Voir BRYAN 1973, p. 198-199; DALMAN 1912, p. 92ss., n° 73; LIDZBARSKI 1915, p. 218-219; *R.E.S.*, III, p. 135, n° 1423; SAVIGNAC 1913, p. 440; STARCKY 1966, col. 972 et 1015; ZAYADINE, FARAJAT 1991, p. 284. Tout récemment, voir NEHMÉ 1997, p. 1032-1033; WENNING 1997, p. 181ss. Les publications récentes insistent sur le lien qui existe indubitablement entre la mention du *mrzḥ* de l'inscription et la mise au jour de deux banquettes dans la chambre intérieure du *Deir*. Cette dernière découverte a permis aux archéologues d'interpréter le monument originellement comme un *biclinium* servant au rassemblement d'associations.

⁵⁸ PORTEN 1968, p. 181; MILLER 1971, p. 46; BARSTAD 1984, p. 132; ACKERMAN 1989, p. 278; LEWIS 1989, p. 90-91.

⁵⁹ À propos de la divinisation du roi Obodas I, voir WENNING 1997, p. 190ss.

⁶⁰ Notons que c'est le seul cas rencontré où le *mrzḥ* est ainsi dédié à un humain divinisé et ce, dans toutes les sphères d'occurrence du vocable.

⁶¹ *C.I.S.*, II, 3, n° 3919. Cette inscription fut également publiée ou commentée par: BRYAN 1973, p. 192-193; CANTINEAU 1933, p. 29, n° 19; CLERMONT-GANNEAU 1905, p. 394-395, n° 7; CLERMONT-GANNEAU 1906, p. 11-12, n° 7; GAWLIKOWSKI 1973, p. 75, n° 1; LIDZBARSKI 1908, p. 281-282; MILIK 1972, p. 228-229, n° 7; PORTEN 1968, p. 182; *R.E.S.*, IV, p. 62-63, n° 2129. L'expression mentionnée a été restituée dans une autre inscription palmyrénienne, bilingue; BRYAN 1973, p. 190-192; CANTINEAU 1931, p. 119-120, fig. 3; CANTINEAU 1933, p. 38-39, n° 26; GAWLIKOWSKI 1973, p. 75, n° 2; MILIK 1972, p. 254-255, n° 28. Soulignons que le mot qui apparaît ici est *mrzḥwt*, substantif abstrait féminin formé par suffixation de *-wt* au vocable *mrzḥ*.

slmy, *rb mrzh*⁶². De cela, il ressort clairement que le *mrzh* palmyrénien peut être une association religieuse composée de prêtres, à la tête de laquelle se trouve un *rb* ou «président». En outre, l'iconographie des tessères est éloquente. Plusieurs dépeignent sur une de leurs faces un prêtre debout ou étendu, identifié explicitement par son nom, alors que sur la seconde face, on lit le même nom, suivi du groupe épithète *rb mrzh*⁶³ ou précédé de la formule *brbnwt mrzh*⁶⁴. Nous sommes donc ici en présence d'un *mrzh* présidé par un membre du sacerdoce. De plus, dans les bilingues palmyréniennes-grecques, le groupe *rb mrzh*' est traduit par les qualificatifs ἀρχιερεύς et συμποσίαρχος/συμποσιάρχης⁶⁵. Le titre d'«archiprêtre» confère évidemment au «président» du *mrzh* un rôle religieux et vraisemblablement culturel. Par ailleurs, la fonction de συμποσίαρχος établit un lien entre le *mrzh* et le banquet. En effet, le symposiarque est avant tout celui qui dirige le συμπόσιον, seconde partie du repas durant laquelle se consomme le vin. Ce lien est en outre mis en évidence par la fonction des tessères, qui servaient incontestablement de jetons d'entrée aux banquets et aux distributions⁶⁶, ainsi que par leur iconographie. Cinq tessères désignent effectivement comme *rb mrzh*' un prêtre étendu au banquet⁶⁷. À Palmyre, ce motif iconographique se retrouve aussi dans la sculpture funéraire. Il a donc été interprété par certains comme une représentation typiquement funéraire alors que pour d'autres, le motif émane d'une iconographie religieuse⁶⁸. Concernant les tessères, il faut souligner qu'aucune ne porte la moindre trace d'un usage funéraire et qu'en outre aucune ne fut découverte dans les nécropoles⁶⁹. Ceci est important au sens où aucune allusion, ni dans les inscriptions monumentales, ni dans les inscriptions des tessères, ne permet d'affirmer le rôle funéraire du *mrzh* palmyrénien. Dès lors, il faut noter que l'interprétation funéraire est ici basée sur le seul motif du prêtre étendu au banquet, par analogie à la même scène rencontrée dans la sculpture funéraire et comprise comme un banquet funèbre. R. du Mesnil du Buisson,

⁶² *R.T.P.* 27, publiée par INGHOLT 1955, p. 5, n° 27 et commentée également par DU MESNIL DU BUISSON 1962, p. 196-197; MILIK 1972, p. 278.

⁶³ *R.T.P.* 33; *R.T.P.* 35.

⁶⁴ *R.T.P.* 34.

⁶⁵ Précisons que les deux inscriptions bilingues concernées évoquent toutes deux le *mrzh* de Bêl. La bibliographie concernant la première est donnée en note ci-dessus. La seconde est publiée et commentée par: BRYAN 1973, p. 193-195; *C.I.S.*, II, 3, n° 3970; CLERMONT-GANNEAU 1905, p. 405-407; CLERMONT-GANNEAU 1906, p. 22-23; GAWLIKOWSKI 1973, p. 75, n° 4; LIDZBARSKI 1908, p. 303-305; MILIK 1972, p. 51, p. 255, n° 29; PORTEN 1968, p. 182; *R.E.S.*, IV, p. 81-82, n° 2152; STARCKY 1949, p. 59ss.

⁶⁶ SEYRIG 1940, p. 55.

⁶⁷ *R.T.P.* 27; *R.T.P.* 31; *R.T.P.* 32; *R.T.P.* 33; *R.T.P.* 35.

⁶⁸ À propos de ce motif iconographique, voir SEYRIG 1951.

⁶⁹ SEYRIG 1940, p. 54.

qui défend l'interprétation funéraire, admet toutefois que le motif du prêtre étendu au banquet ne possède pas un caractère proprement funéraire: il ne contient aucune allusion aux funérailles, au deuil ou aux lamentations⁷⁰. Pourtant, l'auteur prétend que «l'idée de résurrection et d'immortalité céleste est constamment symbolisée autour de ces figures»⁷¹. Il émet alors l'hypothèse que ces tessères sont des invitations à des rites d'héroïsation du prêtre représenté et nommé et qu'elles sont devenues le symbole et le souvenir de l'héroïsation du défunt⁷². Remarquons que R. du Mesnil du Buisson insuffle une connotation funèbre au *mrzḥ* par sa compréhension symbolique de certains motifs iconographiques, comme la vigne, la couronne, la palme et certains astres⁷³. Pourtant, comme H. Seyrig et Th.J. Lewis, nous pensons que, sur la base d'observations objectives, rien, ni dans les textes, ni dans les représentations, n'est explicitement funéraire. Au contraire, à Palmyre, les épigraphes et l'iconographie se rejoignent pour définir le *mrzḥ* comme une association religieuse, proche des thiasés grecs, qui se réunit en banquets.

En résumé, nous pensons avoir démontré que les attestations épigraphiques du mot *mrzḥ* ne permettent en aucun cas d'affirmer de manière décisive un lien manifeste entre le *mrzḥ* et le culte des morts. D'ailleurs, les arguments avancés pour défendre une telle hypothèse sont issus régulièrement de comparaisons, d'extrapolations ou de généralisations, mais ne proviennent jamais de l'analyse philologique et textuelle stricte des inscriptions. Pourquoi les commentateurs veulent-ils à tout prix trouver une connotation funéraire au terme *mrzḥ*? Penchons-nous sur les passages bibliques, qui contiennent le vocable.

Les passages bibliques

Le vocable *mrzḥ* apparaît à deux reprises seulement dans l'Ancien Testament, en *Amos* 6, 7 et en *Jérémie* 16, 5.

En *Am.* 6, 1-7, le prophète invective contre le comportement des autorités politiques, qui se croient à l'abri dans les murs de la cité (v. 1).

⁷⁰ DU MESNIL DU BUISSON 1962, p. 512.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Interrogée à ce propos, le Professeur P. Donceel-Voûte, que nous remercions ici pour l'attention qu'elle nous a témoignée, estime que la vigne fait évidemment penser au motif principal du symposium, l'absorption de vin; la couronne et la palme sont peut-être des allusions à des joutes littéraires, poétiques ou philosophiques, habituelles dans les réunions de thiasés de tradition grecque; les astres soulignent éventuellement le caractère régulier de ces réunions, à moins qu'ils ne symbolisent le lieu de séjour des dieux, selon l'avis du Professeur R. Lebrun, à qui s'adresse toute notre gratitude pour le soutien qu'il nous a accordé dans notre travail.

C'est le même sort que celui de Kalneh, Hamat et Gat, villes conquises malgré leur éminence, qui attend Israël, bien que les chefs du peuple se sentent supérieurs aux cités voisines et ne ressentent aucun tourment pour la ruine de Joseph (v. 2-3). Amos critique la conduite insouciance des notables de la première des nations et nous décrit minutieusement ce qui se passe au *mrzh*. Le terme *mrzh* du verset 7 résume en un mot les diverses attitudes et activités dépeintes et critiquées aux versets 4-6. Les convives sont couchés sur des lits d'ivoire et vautrés dans leurs divans; ils mangent des agneaux du troupeau et des veaux gras (v. 4). Ils s'amusent au son de la harpe; ils s'oignent des huiles les plus fines et consomment du vin (v. 5-6). Tous ces éléments concrets détaillent clairement les composantes d'un banquet. Dans ce passage, le *mrzh* reflète assurément un banquet somptueux, sans que l'on y décèle une quelconque allusion funéraire ou religieuse⁷⁴. Par ailleurs, F. Gangloff et J.-C. Haelewyck estiment qu'Amos ne condamne pas le *mrzh* en tant qu'institution mais que les blâmes qu'il émet à propos de celui-ci s'inscrivent parfaitement dans sa critique générale de l'exploitation économique des petites gens par les riches propriétaires: le *mrzh*, pour lui antisocial, viole ainsi les préceptes yahwistes⁷⁵. D'autres commentateurs pourtant insistent sur la polémique religieuse de la critique d'Amos. Selon cette dernière interprétation, le banquet décrit devient le repas sacré d'un *mrzh* de Samarie, condamné pour ses connections avec des divinités non yahwistes plutôt que pour son immoralité⁷⁶. Pourtant, nous pensons que le passage en question ne comporte aucune allusion clairement idolâtrique et que les quelques mentions à des objets cultuels soulignent un comportement globalement dépravé, vraisemblablement aussi dans la conduite religieuse.

Dans le chapitre 16 de *Jérémie*, *Yhwh* ordonne à Jérémie de renoncer à toute vie «normale»: sa vie entière sera action symbolique, qui préfigurerà le sort réservé à Juda⁷⁷. Il lui est ainsi défendu de se marier,

⁷⁴ Certains commentateurs ont cependant insisté sur le comportement impie des commensaux, qui boivent dans des *mzrqy*, vaisselle sacrée, et s'oignent d'huiles raffinées, réservées habituellement pour les onctions rituelles. Voir KING 1989, p. 104 et GREENFIELD 1976, p. 453.

⁷⁵ GANGLOFF, HAELEWYCK 1995, p. 377

⁷⁶ BARSTAD 1984, p. 141.

⁷⁷ ACKERMAN 1989, p. 279. Selon RENDTORFF 1989, p. 196-197, les morceaux narratifs contenus dans les livres prophétiques décrivent parfois des actes-signes (souvent appelés, moins exactement, «actes symboliques»), avec lesquels les prophètes, au moyen de signes, avertissent d'une action imminente de *Yhwh*. Dans quelques cas, comme celui-ci, c'est la vie personnelle du prophète qui devient un acte-signe. Selon une autre interprétation de ce passage, les interdictions énoncées ne concernent absolument pas la vie privée de Jérémie mais s'adressent au peuple: «the way in which the prophet expresses himself

d'avoir une descendance et de participer à tous les rites traditionnels de son époque. En d'autres termes, derrière les interdictions de *Ier.* 16 se cache l'allusion à des événements terribles qui sont sur le point de se produire et en vue desquels Jérémie doit s'abstenir de toute relation sociale ordinaire, de toute activité, entièrement légitime en temps normal, mais suspendue suite à la crise imminente⁷⁸. Dans ce cadre, *Yhwh* lui interdit d'entrer dans la maison du *mrzḥ*. Il semble que l'institution, dans ce passage, n'est pas condamnée pour elle-même. Au contraire, elle paraît y être perçue comme une constante normale de la vie en société et visiblement compatible avec le Yahwisme officiel. Ainsi, seul le prophète, de par sa vocation particulière, est interdit de *mrzḥ*⁷⁹. Pourtant, ceux qui interprètent ces versets comme ne concernant pas la vie personnelle du prophète pensent que Jérémie s'oppose à ce que le peuple de Juda entre dans la maison du *mrzḥ*, parce qu'il condamne celui-ci comme un rite non yahwiste⁸⁰.

Ce passage évoque le *mrzḥ* dans un contexte funéraire. Outre l'entrée dans la maison du *mrzḥ*, *Yhwh* y défend également à Jérémie la pratique des rites funéraires (*spd*) et les lamentations (*nwd*) (16, 5). Les versets 6-7 annoncent que tous mourront sans être ni pleurés, ni ensevelis, sans rite funéraire aucun. Le verset 8 prohibe l'entrée dans la maison du *mšth*, où l'on mange et boit en commun⁸¹. L'interprétation funéraire de ce passage — et donc du terme *mrzḥ* qui s'y trouve — est communément admise. Pourtant, réduire le *mrzḥ* à une simple composante d'un rite funéraire semble d'autant plus incorrect qu'une archéologie du texte démontre son caractère non homogène et révèle trois niveaux rédactionnels⁸². Le récit le plus ancien est constitué des versets 1, 5a et 8. Dans cette version, Jérémie est sommé de ne pas pénétrer dans la maison du *mrzḥ*, de ne pas pleurer, de ne pas se lamenter, et de ne pas entrer dans la maison du *mšth* pour s'asseoir avec les autres afin de boire et manger. Dans cette structure chiasique, les mots *mrzḥ* et *mšth* se répondent: '*l' tḥô' byt mrzḥ — byt mšth l' tḥô'*'. Dans un second temps, le récit fut amplifié par les versets 2, 6 et 7. Enfin, plus tard, l'école deutéronomiste a composé et inséré les versets 3, 4, 9 et 10-13⁸³. Dès lors, il est intéressant de noter

is the form in which he presents his words of doom and has nothing to do with Jeremiah's private affairs», BARSTAD 1984, p. 129, n. 13. MCKANE 1986, p. 363ss., résume les avis des divers auteurs à ce sujet.

⁷⁸ L'HEUREUX 1979, p. 210.

⁷⁹ LORETZ 1982, p. 89-90; GANGLOFF, HAELEWYCK 1995, p. 377.

⁸⁰ BARSTAD 1984, p. 129.

⁸¹ KOEHLER, BAUMGARTNER, II, 1974, p. 617: *mšth* = festin, banquet, boisson.

⁸² LORETZ 1982, p. 89; FABRY 1986, col. 15; GANGLOFF, HAELEWYCK 1995, p. 377.

⁸³ FABRY 1986, col. 15; LORETZ 1993, p. 139; GANGLOFF, HAELEWYCK 1995, p. 378.

que le caractère funéraire et l'aspect idolâtrique furent ajoutés, pour l'essentiel, postérieurement et n'appartenaient donc pas à l'origine au *mrzh*. En effet, dans la version originelle, seules les racines *spd* et *nwd* sont des allusions claires aux rites funéraires. Nous pouvons en déduire que *Ier.* 16, 1-9 ne peut fournir une preuve suffisante du caractère funéraire affirmé du *mrzh* au 1^{er} millénaire av. J.-C., contrairement à ce qu'affirme S. Ackerman⁸⁴. D'autres plaident pour une évolution historique vers un caractère funéraire plus marqué pendant les périodes perse et romaine⁸⁵.

Cependant, une troisième lecture considère ce passage dans sa totalité, en ne tenant pas compte des diverses étapes rédactionnelles, mentionnées ci-dessus⁸⁶. On observe alors une construction chiasique fondée sur des réalités antagonistes, qui marque ainsi l'opposition entre des événements heureux tels le mariage, l'enfantement, la famille ou le festin, et des événements accablants comme la mort, la maladie, les funérailles, le deuil. L'ensemble du passage vise, rappelons-le, à interdire à Jérémie les pratiques sociales de son époque, que celles-ci soient gaies ou affligeantes. Dans ce cadre, le *mrzh* n'apparaît pas comme une composante des pratiques funéraires, mais s'intègre parfaitement dans le groupe des pratiques sociales joyeuses.

La parole de *Yhwh* débute par une interdiction du mariage et de l'engendrement (v. 1-2). Ensuite vient la prophétie de ce qui arrivera au peuple (v. 4):

- a. Ils mourront de mort violente (*mmwty thl'ym ymtw*).
- b. Ils ne recevront ni funérailles, ni sépulture (*l' yspdw wl' yqbrw*).
- c. Leurs cadavres se transformeront en fumier à la surface du sol.

Deux de ces prédictions sont presque répétées dans la suite du verset 4:

- a'. Par le glaive et la famine, ils disparaîtront.
- c'. Leurs cadavres deviendront nourriture pour les animaux du ciel et de la terre.

Les deux pôles majeurs de l'opposition sont déjà présents dans les premiers versets du chapitre: Jérémie, tu n'auras pas une *vie heureuse*, car le sort funeste de Juda n'est que *mort* et *malheur*. Ils sont résumés au verset suivant dans deux interdictions répétées à Jérémie:

⁸⁴ ACKERMAN 1989, p. 278.

⁸⁵ GANGLOFF, HAELEWYCK 1995, p. 378.

⁸⁶ Cette idée nous fut inspirée par les remarques du Professeur J.-Cl. Haelewyck, que nous remercions vivement pour la confiance qu'il nous a accordée en nous permettant de les publier et pour son aide précieuse dans l'élaboration de cet article.

1. Tu n'entreras pas dans la maison du *mrzḥ* (*'l tbw' byt mrzḥ*).
2. Tu n'iras pas pratiquer les rites de deuil (*w'l tlk lspwd w'l tnd lhm*).

Le début du verset 6 reprend, parfois presque mot pour mot avec quelque inversion, le début du verset 4.

- a. Ils mourront grands et petits dans ce pays (*wmtw gdlym wqtnym b'rś hz't*).
- b. Ils ne recevront ni sépulture, ni funérailles (*l' yqbrw wl' yspdw lhm*).

Le détail des rites funéraires, que l'on ne pratiquera plus selon les prophéties des versets 4 et 6 et l'injonction du verset 5, est alors donné dans la suite du verset 6 et au verset 7. Ils se composent d'incision et de tonsure, et de rites de consolation.

Par contre, le verset 8 reprend, à nouveau presque mot pour mot, la prohibition d'entrer dans la maison du *mrzḥ*, émise au début du verset 5: «dans la maison du banquet, tu n'entreras pas» (*wbyť mšth l' tbw'*). La maison désignée n'est plus celle du *mrzḥ*, mais celle du *mšth*. Pourtant, il semble évident que les deux termes sont utilisés ici comme synonymes. En effet, la structure chiasique utilisée introduit un parallélisme, trop frappant pour être fortuit, entre le verset 5a et le verset 8a. La suite du verset 8 nous décrit cette maison comme celle où l'on mange et l'on boit ensemble, de la même façon que dans le *mrzḥ* de *Am.* 6, 7. Le verset 9 annonce ensuite la fin de la joie et de l'allégresse, du bonheur des épousés.

En résumé, le verset 5a oppose l'interdit de la maison du *mrzḥ* à celui de la pratique des rites funéraires (v. 5b). À cela correspond respectivement l'opposition entre les versets 8-9 et les versets 6-7, selon une structure chiasique. Ainsi, nous avons d'un côté les interdits de pratiques sociales joyeuses — la maison du *mrzḥ* (5a), mise en parallèle avec la maison du *mšth*, où l'on boit et mange ensemble, et les cris d'allégresse et de bonheur (8-9) — et de l'autre côté, les interdits de pratiques sociales plus douloureuses comme les rites funéraires (5b), durant lesquels on pleure, on se fait incision et tonsure, on boit à la coupe de consolation (6-7). Ce contraste est par ailleurs présent au début du passage où les joies du mariage et de la famille (1-2), mentionnées aussi au verset 9, sont confrontées à la mort certaine de tous (3-4), rappelée au début du verset 6.

Dans ce cas, la «maison du *mrzḥ*» équivaut à la «maison du *mšth*», c'est-à-dire à la «maison du festin». Cette hypothèse est corroborée par les traducteurs grecs et latin de la Bible. En effet, ces derniers n'intro-

duisent aucune connotation funéraire au vocable *mrzh* dans leurs traductions. La LXX l'a ainsi traduit θίασος tandis que Aquila et Symmaque font allusion à une maison de banquet ou d'association (οἶκος ἐστίασεως, οἶκος ἐταιρίας). Il semble ainsi que, lorsque ces textes et versions furent élaborés, le terme ne désigne rien de funéraire mais possède plutôt une connotation communautaire, perçue aussi dans la traduction *domum convivii* de la Vulgate.

En conclusion, nous pensons que la connotation funéraire souvent appliquée envers et contre tout au vocable *mrzh*, dans ses attestations épigraphiques, ne provient jamais d'une analyse philologique ou textuelle objective des inscriptions. Par contre, elle reflète l'influence permanente qu'a exercée sur les commentateurs le contexte de *Ier.* 16, 1-9, généralement compris comme funéraire. Suite à cet a priori, de nombreux auteurs ont ensuite tenté de conférer au *mrzh* un sens funéraire dans toutes ses occurrences.

Cette démarche se justifie d'autant moins que le caractère funéraire du *mrzh* au sein même de ce passage biblique n'est absolument pas assuré. En effet, un examen minutieux des étapes successives de rédaction démontre que les éléments funéraires sont principalement des ajouts ultérieurs. D'autre part, si l'on rejette les différentes phases rédactionnelles et si l'on observe le passage dans sa totalité, nous remarquons une structure chiasmique fondée sur l'opposition antithétique de la joie et de la tristesse. Au *mrzh* du verset 5 répondent le *mšth* du verset 8 et les cris joyeux du verset suivant, tandis qu'aux rites de deuil du verset 5 correspondent les détails funèbres des versets 6-7. En outre, cette dernière interprétation est soutenue par les diverses traductions bibliques, grecques ou latine, du vocable *mrzh*.

Dès lors, nous pensons que l'Ancien Testament et les attestations épigraphiques s'accordent pour donner du *mrzh* l'image d'une association ou d'un groupe d'individus, qui se réunissait vraisemblablement en banquet profane, souvent arrosé de vin. Il est évident que le terme n'a pu durant plus de deux mille ans désigner exactement la même chose, mais il a pu s'appliquer à des entités ou à des institutions, qui avaient comme points communs les éléments décrits ci-dessus mais qui, en aucun cas, ne concernaient le culte des morts.

Université catholique de Louvain
Département d'archéologie
et d'histoire de l'art
Place Blaise Pascal, 1
1348 Louvain-La-Neuve
Belgique

Virginie ALA VOINE
Aspirante U.C.L.

BIBLIOGRAPHIE

- S. ACKERMAN, *A Marzêaḥ in Ezechiel 8:7-13?*, dans *Harvard Theological Review*, 82 (1989), p. 264-281.
- A. ARCHI, *Testi amministrativi: assegnazioni di tessuti (archivio L.2769)*, (*Archivi Reali di Ebla Testi*, I), Rome, 1985.
- D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI/3. Textes sumériens et accadiens (Mission archéologique de Meskéné-Emar. Synthèse, 18)*, Paris, 1986.
- M.C. ASTOUR, *La topographie du royaume d'Ougarit*, dans M. YON, M. SZNYCER, P. BORDREUIL (éds.), *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C. Histoire et archéologie. Actes du colloque international. Paris. 28 juin-1^{er} juillet 1993 (Publications de la Mission Archéologique Française de Ras-Shamra-Ougarit. Ras-Shamra-Ougarit, XI)*, Paris, 1995, p. 56-72.
- N. AVIGAD and J.C. GREENFIELD, *A Bronze Phiale with a Phoenician Dedicatory Inscription*, dans *I.E.J.*, 32 (1982), p. 118-128, 3 fig.
- H.M. BARSTAD, *The Religious Polemics of Amos (Supplements to Vetus Testamentum, XXXIV)*, Leyde, 1984.
- D.B. BRYAN, *Texts Relating to the Marzêaḥ: A Study of an Ancient Semitic Institution*, Diss. Ph. D. John Hopkins Univ., Baltimore / Ann Arbor, 1973/1979.
- J. CANTINEAU, *Textes palmyréniens provenant de la fouille du temple de Bêl*, dans *Syria*, 12 (1931), p. 116-141, 18 fig.
- J. CANTINEAU (éd.), *Inventaire des inscriptions de Palmyre, IX. Le sanctuaire de Bêl (Publications du Musée national syrien de Damas, 1)*, Beyrouth, 1933.
- A. CAQUOT, M. SZNYCER, A. HERDNER, *Textes ougaritiques, I. Mythes et légendes (Littératures anciennes du Proche-Orient, 7)*, Paris, 1974.
- C.I.S., II, 1/3 = *Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars secunda, Inscriptiones aramaicas continens*, t.1 / t. 3, Paris, 1889-1902 / 1926.
- Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Nouvelles et mélanges. Épigraphie palmyrénienne*, dans *Journal Asiatique*, 10^e S., 5 (1905), p. 383-408.
- Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*, VII, Paris, 1906.
- G. DALMAN, *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen von Jerusalem (Palästinische Forschungen zur Archäologie und Topographie, II)*, Leipzig, 1912.
- J.C. DE MOOR, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit (Religious Texts Translation Series, Nisaba, 16)*, Leyde, 1987.
- J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques (Cahiers de la Revue Biblique, 19)*, Paris, 1980.
- M. DIJKSTRA, *The Legend of Danel and the Rephaim*, dans *U.F.*, 20 (1988), p. 35-51.
- R. DU MESNIL DU BUISSON, *Les tessères et les monnaies de Palmyre. Un art, une culture et une philosophie grecs dans les moules d'une cité et d'une religion sémitiques*, Paris, 1962.
- D.O. EZARD, *Verwaltungstexte verschiedenen Inhalts (aus dem Archiv L.2769)*, (*Archivi Reali di Ebla Testi*, II), Rome, 1981.
- O. EISSFELDT, *Etymologische und archäologische Erklärung alttestamentlicher Wörter*, dans *Oriens Antiquus*, 5 (1966), p. 165-176.
- O. EISSFELDT, *Sohnespflichten im alten Orient*, dans *Syria*, 43 (1966), p. 39-47.

- O. EISSFELDT, *Kultvereine in Ugarit*, dans Cl.F.A. SCHAEFFER (dir.), *Ugaritica*, VI (*Mission de Ras-Shamra*, XVII. *Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique*, LXXXI), Paris, 1969, p. 187-195.
- H.-J. FABRY, art. *Marzeah*, dans G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (éds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V, Stuttgart, 1986, col. 11-16.
- J.N. FORD, *The «Living Rephaim» of Ugarit: Quick or Defunct?*, dans *U.F.*, 24 (1992), p. 73-101.
- R.E. FRIEDMAN, *The mrzh Tablet from Ugarit*, dans *Maarav*, 2 (1979-1980), p. 187-206.
- F. GANGLOFF, J.-Cl. HAELEWYCK, *Osée 4, 17-19: un marzeah en l'honneur de la déesse 'Anat?*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, 71 (1995), p. 370-382.
- W.R. GARR, *On Voicing and Devoicing in Ugaritic*, dans *J.N.E.S.*, 45 (1986), p. 45-52.
- M. GAWLIKOWSKI, *Palmyre*, VI. *Le temple palmyrénien. Étude d'épigraphie et de topographie historique*, Warszawa, 1973.
- J.C. GREENFIELD, *Un rite religieux araméen et ses parallèles*, dans *Revue Biblique*, 80 (1973), p. 46-52.
- J.C. GREENFIELD, *The marzeah as a Social Institution*, dans J. HARMATTA and G. KOMOROCZY (hrsg.), *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien*, Budapest, 1976, p. 451-455.
- P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte (Littératures anciennes du Proche-Orient, 5)*, Paris, 1972.
- M. HELTZER, *Vineyards and Wine in Ugarit*, dans *U.F.*, 22 (1990), p. 119-135.
- J. HUEHNERGARD, *Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription (Harvard Semitic Studies, 32)*, Atlanta, 1987.
- H. INGHOIT, H. SEYRIG, J. STARCKY, *Recueil des tessères de Palmyre (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique, LVIII)*, Paris, 1955.
- Ph.J. KING, *The marzeah: Textual and Archaeological Evidence*, dans *E.I.*, 20 (1989), p. 98-106, fig. III,1 — III,5.
- KTU² = M. DIETRICH, O. LORETZ, J. SANMARTIN, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: Second Enlarged Edition), (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens, 8)*, Münster, 1995.
- Th.J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit (Harvard Semitic Monographs, 39)*, Atlanta, 1989.
- C.H. L'HEUREUX, *Rank among the Canaanite Gods: El, Ba'al, and the Repha'im (Harvard Semitic Monographs, 21)*, Missoula, 1979.
- M. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, vol. II / vol. III, Giessen, 1908 / 1915.
- E. LIPINSKI (dir.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, s.l. 1992.
- E. LIPINSKI, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar (Orientalia Lovaniensia Analecta, 80)*, Louvain, 1997.
- M. LIVERANI, *Communautés rurales dans la Syrie du II^e millénaire A. C., dans Les communautés rurales, Deuxième partie. Antiquité (= Rural Communities. Second Part. Antiquity). 20^e Congrès de la Société Jean Bodin*

- pour l'histoire comparative des institutions. Varsovie. Mai 1976 (*Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, XLI), Paris, 1983, p. 147-185.
- O. LORETZ, *Ugaritisch-biblisch mrzḥ «Kultmahl, Kultverein» in Jer 16,5 und Am 6,7. Bemerkungen zur Geschichte des Totenkultes in Israel*, dans L. RUPPERT, P. WEIMER, E. ZENGER (hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag*, s.l., 1982, p. 87-94.
- O. LORETZ, *Marziḥu in ugaritischen und biblischen Ahnenkult*, dans M. DIE-TRICH und O. LORETZ (dir.), *Mesopotamica — Ugaritica — Biblica. Festschrift für Kurt Bergehof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992 (Alter Orient und Altes Testament, 232)*, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1993, p. 93-144.
- W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (The International Critical Commentary)*, vol. I, Edimbourg, 1986.
- J.L. McLAUGHLIN, *The marzeah at Ugarit. A Textual and Contextual Study*, dans *U.F.*, 23 (1991), p. 265-281.
- J.T. MILIK, *Recherches d'épigraphie proche-orientale, I. Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thèses sémitiques à l'époque romaine (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique, XCII)*, Paris, 1972.
- P.D. MILLER, *The mrzḥ Text*, dans L.R. FISHER (ed.), *The Claremont Ras Shamra Tablets (Analecta Orientalia, 48)*, Rome, 1971, p. 37-49, pl. IX.
- S. MOSCATI, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie, VI)*, Wiesbaden, 1964.
- L. NEHMÉ, *L'espace culturel de Pétra à l'époque nabatéenne*, dans *Topoi*, 7 (1997), p. 1023-1067, 13 fig.
- D. PARDEE, *Les textes paramythologiques de la 21^e campagne (1961), (Ras Shamra — Ougarit, IV. Publications de la Mission Archéologique Française de Ras Shamra — Ougarit, Mémoires, 77)*, Paris, 1988.
- D. PARDEE, *Marziḥu, kispu and the Ugaritic Funerary Cult: a Minimalist View*, dans N. WYATT, W.G.E. WATSON, J.B. LLOYD (eds.), *Ugarit, Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture*, Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Professor John C.L. Gibson (*Ugaritische-Biblische Literatur*, 12), Münster, 1996, p. 273-287.
- M.H. POPE, *A Divine Banquet at Ugarit*, dans J.M. EFIRD (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays. Studies in Honor of William Franklin Stinespring*, Durham, 1972, p. 170-203, 4 fig.
- M.H. POPE, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible, 7c)*, New York, 1977.
- M.H. POPE, *Le mrzḥ à Ougarit et ailleurs*, dans *A.A.A.S.*, 29-30 (1979-1980), p. 141-143.
- M.H. POPE, *The Cult of the Dead at Ugarit*, dans G.D. YOUNG (ed.), *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake, 1981, p. 159-179.
- B. PORTEN, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley / Los Angeles, 1968.

- R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, 1989.
- R.E.S., I-IV = J.-B. CHABOT (dir.), *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Vol. I-IV, Paris, 1900-1919.
- R.T.P. = INGHOLT (et al.), 1955.
- R. SAVIGNAC, *Chronique. Notes de voyage de Suez au Sinaï et à Pétra*, dans *Revue Biblique*, 10 (1913), p. 429-442, 6 fig.
- H. SEYRIG, *Les tessères palmyréniennes et le banquet rituel*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 51-58, pl. III-IV, fig.
- H. SEYRIG, *Le repas des morts et le «banquet funèbre» à Palmyre*, dans *A.A.A.S.*, 1 (1951), p. 1-11.
- Kl. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (*Alter Orient und Altes Testament*, 219), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1986.
- J. STARCKY, *Autour d'une dédicace palmyrénienne à Šadrafa et à Du'anat*, dans *Syria*, 26 (1949), p. 43-85, pl. III.
- J. STARCKY, *Pétra et la Nabatène*, dans L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES (dir.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, VII, Paris, 1966, col. 886-1017, fig. 691-705.
- K. VAN DER TOORN, *Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and in the Bible*, dans *Bi.Or.*, 48 (1991), col. 40-66.
- Ch. VIROLLEAUD, *Les Rephaim: fragments de poèmes de Ras Shamra*, dans *Syria*, 22 (1941), p. 1-30.
- W.G.E. WATSON, *Non-Semitic Words in the Ugaritic Lexicon*, dans *U.F.*, 27 (1995), p. 533-558.
- R. WENNING, *Bemerkungen zur Gesellschaft und Religion der Nabatäer*, dans R. ALBERTZ (dir.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients*, I (*Alter Orient und Altes Testament*, 248), Münster, 1997.
- P. XELLA, C.R. de J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques*, Paris 1980, dans *U.F.*, 13 (1981), p. 327-332.
- F. ZAYADINE and S. FARAJAT, *The Petra National Trust Site Projects: Excavation and Clearance at Petra and Beida*, dans *A.D.A.J.*, 35 (1991), p. 275-311, 14 fig., XVI pl.